

Horst Goldstein

## Gott und seine Brasilianer

### Das koloniale Brasilien: Eroberung und Zwangstaufe

Der christliche Glaube kam in der Gestalt des iberischen, vortridentinischen, d.h. von Heiligenverehrung, Novenen, Gelübden, Wallfahrten und familiärer Frömmigkeit geprägten Katholizismus<sup>1</sup> der Eroberer nach Brasilien. Wichtiger als dieser phänomenologische Aspekt ist jedoch die eigentliche Triebkraft, die aus dem Kreuzzugsdenken erwachsene Mentalität der *Re-conquista* und der nahtlos daraus hervorgehenden *Conquista*. Verbrieft wird diese Osmose aus Evangelium und Politik, aus Glauben und Macht, aus Religion und Ökonomie, aus Kirche und Staat im portugiesischen »Patronat«. 1454 erteilt Papst Nikolaus V. den Portugiesen das Recht, alle neu entdeckten und noch zu entdeckenden Gebiete für ihre Krone in Besitz zu nehmen, verbunden jedoch mit der Pflicht, nicht nur »die Wildheit der Sarazenen und der übrigen Feinde des christlichen Namens« zu züchtigen, sondern auch weitere Länder »zur Verteidigung und zur Ausbreitung des Glaubens« zu erobern. *Temporalia* und *spiritualia*, Kirche und Krone, kommen mithin als ein Amalgam nach Brasilien, in dem die beiden Elemente nicht mehr zu unterscheiden sind. Die militärische und politische Eroberung wird zum Erweis der Wahrheit des christlichen Glaubens. Millionen von indianischen Ureinwohnern werden versklavt oder kommen um,<sup>2</sup> Millionen von Afrikanern werden zwangsweise über den Südatlantik verschifft, in die Sklaverei gedemütigt, ermordet oder gehen elend zugrunde.<sup>3</sup> Viele werden nach oberflächlicher Katechese mehr oder minder unter Zwang getauft. Es ist ihnen verboten, ihre traditionellen Religionen auszuüben. Also hüllen die Schwarzen ihre afrikanischen Gottheiten in das Gewand der zahlreichen Heiligen des iberischen Volkskatholizismus und entwickeln vielfältige Formen synkretistischer Religionen, die in Bahia *candomblé*<sup>4</sup>, im Pernambuco *xangô* und in Rio de Janeiro *umbanda* heißen. Gerade in den *quilombos* (Flucht- und Fliehdörfern) bringen sie diesen Synkretismus als reli-

1 Montenegro 1972: 77. Siehe auch: Azzi 1978.

2 Prezia/Hoornaert 1989; Nogler 1991.

3 Vgl. Freitas 1980; Gonçalves Salvador 1981; Goldstein 1991: 196-203.

4 Vgl. Rehbein 1985 und 1989 Siehe auch: Piepke, 1993.

giöse Lebensdeutung befreiter Menschen zu einer überraschenden Blüte. In der Öffentlichkeit jedoch sind die afrikanischen Religionen auf Jahrhunderte hin unter einem Tabu vergraben. Auf den Zuckerplantagen (*engenhos*) der Kolonialzeit bilden Herrenhaus und Sklavenhütte<sup>5</sup>, Siederei und Kapelle eine konstante und nahezu autonome Größe. So ist der koloniale Katholizismus Brasiliens einerseits familiär und in gewisser Weise unpolitisch, andererseits aber auch patriarchalisch und kriegerisch.

## Das unabhängige kaiserliche Brasilien – Protestantismus, Spiritismus und Katholizismus

1822 erlangt Brasilien seine politische Unabhängigkeit von Portugal und wird zu einem unabhängigen Kaiserreich. In religiöser Hinsicht ändert sich zum einen jedoch insofern nichts, als nach der Verfassung von 1824 der Katholizismus auch weiterhin Staatsreligion bleibt und im Sinne des beibehaltenen Patronats als öffentliche Institution unter dem Schutz des Staates steht. Zum anderen ändert sich die Lage, zumindest *in nuce*, insofern grundsätzlich, als ab 1824 im Zuge der Anwerbung deutscher Einwanderer, die zu mehr als der Hälfte evangelisch sind, zunehmend auch Protestanten zunächst v.a. in den heutigen Staat Rio Grande do Sul kommen.<sup>6</sup>

Kaiser Dom Pedro I. (1822-1831) sieht sich angesichts des britischen Drucks zur Unterbindung des Sklavenhandels gezwungen, nach neuen Arbeitskräften Ausschau zu halten. Zudem liegt ihm daran, den Anteil der weißen Bevölkerung zu stärken.<sup>7</sup>

Die Deutschen gelten als Anhänger der *Religion der Arbeit*.<sup>8</sup> Insofern die eingewanderten Protestanten an ihren Kultgebäuden Turm, Glocke und Kreuz vermeiden<sup>9</sup>, können sie im allgemeinen unbehelligt ihren Glauben ausüben. Wie die katholischen weißen *Alt-Brasilianer* haben auch sie ihren Anteil an Indianerliquidation und Sklavenhaltung. Aus ärmlichsten Verhältnissen stammend und unter erbärmlichen Bedingungen lebend<sup>10</sup>, betrachten sie die indianischen Ureinwohner der ihnen zugewiesenen Gebiete als Wilde und Barbaren und deren Angriffe zur Verteidigung ihres Landes als Niedertracht und Barbarei. Sie organisieren Expeditionen, um sich ihrerseits gegen die *bugres* (französisch *bougre* = Schuft, Dreckschwein) zu wehren. Besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verüben Stoßtrupps von *bugreiros*

5 Vgl. Freyre 1982

6 Vgl. zum folgenden: Dreher 1984: 21-38; Prien 1989: 25-39.

7 Vgl. Prien 1989: 34. 1822 zählt Brasilien etwa 4,5 Millionen Einwohner, davon 1 Million nicht-integrierte Indianer, 845.000 Weiße, 628.000 Mestizen und annähernd 2 Millionen Schwarze, in ihrer Mehrheit Sklaven. Vgl. Clamón 1935: 158.

8 Schaden 1954: 181-194; vgl. auch Prien 1989: 29-38.

9 Vgl. Prien 1989: 47 u. 137.

10 Vgl. zum folgenden: Prezia/Hoonaert 1989: 138f.; Prien 1989: 53-58.

(»Bugresjäger«) regelrechte Massaker an den Indianern. »Die indianerfeindliche Haltung der protestantischen Siedler [unterscheidet] sich nicht wesentlich von derjenigen der katholischen Portugiesen seit dem 16. Jahrhundert.«<sup>11</sup> Obwohl es den Einwanderern untersagt ist, ihre Felder mit Hilfe von Sklaven zu bestellen, unterhält Pastor Carl Leopold Voges in São Leopoldo um 1825 für die Bestreitung seines Lebensunterhaltes mit Landwirtschaft, Schnapsbrennerei, Ziegelei und Gerberei zwanzig Sklaven.

Unbeschadet der Tatsache, daß der katholische Glaube bis zur Ausrufung der Republik 1889 als Staatsreligion gilt, hat sich neben dem Katholizismus – amtlich geduldet – eine zweite Religion im brasilianischen Kaiserreich etablieren können. So sehr auch noch aus seinen deutschstämmigen Wurzeln lebend, ist der Protestantismus zum Nährboden der Vielförmigkeit in der religiösen Welt Brasiliens geworden. Die isolierten Einzelgemeinden schließen sich um die Jahrhundertwende zu vier Synoden (Riograndenser Synode, Evangelischer Gemeindeverband von Santa Catarina, Mittelbrasilianische Synode und Evangelisch-Lutherische Synode von Santa Catarina, Paraná und anderen Staaten Brasiliens) zusammen. Abgesehen von gelegentlichen Spannungen hat das Luthertum keine grundlegenden Schwierigkeiten bei der Berührung mit dem katholischen Umfeld. Antikatholische Affekte schüren deutsche Protestanten selten, missionarische Initiativen entfalten sie nie. Nach manchen bitteren Verirrungen in der Zeit des Nationalsozialismus suchen sie zunehmend ihre Identität in der brasilianischen gesellschaftlichen Wirklichkeit, schließen sich 1954 (bzw. schon 1950) als *Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien – EKLBB* (*Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB*) zusammen und lassen sich bei der Profilierung des eigenen Selbstverständnisses von Erneuerungsansätzen in der katholischen Kirche inspirieren. Heute kann die Ökumene zwischen Katholiken und Lutheranern in Brasilien als insgesamt konstruktiv eingeschätzt werden.

Ein zweiter Grundzug der protestantischen Einfärbung der religiösen Welt Brasiliens hängt mit dem Sezessionskrieg in den USA (1861-1865) zusammen. Verschiedene US-amerikanische protestantische Kirchen (Methodisten, Presbyterianer, Lutheraner) spalten sich in der Einschätzung der Sklavenfrage. Die konservativen Kirchen in den unterlegenen Südstaaten schicken ihre Missionare nicht weiter nach Westen, sondern erkennen in Lateinamerika eine »Verlängerung der inneren nordamerikanischen Grenze«<sup>12</sup> und kanalisieren die alte Ideologie des *Winning the West* nach Süden.<sup>13</sup> In dieser Zeit kommen die ersten Prediger der Presbyterianer, Methodisten, Kongregationalisten und Baptisten nach Brasilien.<sup>14</sup> Religion hängt für sie mit De-

11 Prien 1989: 53.

12 Dias 1978, hier bes. 85.

13 Vgl. Goldstein 1991: 159-160.

14 Vgl. Dias 1978: 82.

mokratie, Moralismus, Pragmatismus und Fortschrittsglaube zusammen. Die Übergänge zwischen Evangelium und *American way of life* sind fließend. Manche Bibelkolporteure sind nicht nur von kultureller Überheblichkeit beseelt, sondern auch von der Überzeugung, daß die in Lateinamerika vorherrschende katholische Religion kaum den Namen »Christentum« verdiene. Sie treiben eine heftige antikatholische Proselytenmacherei. Daß sich die von Freimaurertum und Positivismus geprägte Öffentlichkeit mit ihrer antiklerikalen Stoßrichtung im Brasilien des 19. Jahrhunderts zunehmend auf diese neue religiöse Weltsicht bezieht, bringt den Denominationen bis etwa 1890 einen großen Aufschwung. Die Monopolstellung der katholischen Kirche, obwohl nach wie vor Staatsreligion, wird so endgültig aufgebrochen. Bis zum 2. Weltkrieg können sich diese sogenannten traditionellen protestantischen Kirchen konsolidieren, verlieren aber seither zunehmend an Wirkkraft, paktieren mit konservativen Machteliten, isolieren sich selbst und erstarren. Die Erneuerung innerhalb der katholischen Kirche ab 1960 veranlaßt aufgeschlossene Kreise dieser Kirchen, ihren »altmodisch gewordenen Antikatholizismus«<sup>15</sup> abzulegen und sich auf eine ökumenische Zusammenarbeit zu besinnen.

Eine weitere weltanschauliche Kraft, die Brasilien im 19. Jahrhundert mitgestaltet, ist die Freimaurerei. Das Freimaurertum bildet den weltanschaulichen Hintergrund, aus dem heraus Kaiser Dom Pedro II. (1840-1889) die Macht der katholischen Kirche – mittels des Patronats – zu verringern sucht. Mit Dekret vom 19. Mai 1855 wird den Klöstern verboten, Novizen aufzunehmen, »bis die Regierung mit dem Heiligen Stuhl ein Konkordat abgeschlossen hat«. Klöster und Orden sterben bis zum Sturz der Monarchie 1889 nahezu aus. Im Zug der sich anbahnenden Romanisierung<sup>16</sup> des kolonialen brasilianischen Katholizismus, der aus seiner Geschichte her wenig Rom-orientiert ist, kommt es zu einem weiteren Konflikt in den Jahren 1872 bis 1875. Anlaß der sogenannten »Religiösen Frage«<sup>17</sup> (*questão religiosa*) ist die Verurteilung der Freimaurerei durch die Enzyklika »Quanta cura« des antimodernistischen Papstes Pius IX. vom 8. Dezember 1864. Der gerade erst sechsundzwanzigjährige Bischof von Olinda, Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, ermahnt die Priester, sich von den Logen zu trennen, und die freimaurerisch denkenden Mitglieder der kirchlichen Bruderschaften, sich von der Freimaurerei zu distanzieren. Wer sich widersetzt, wird vom Bischof mit dem Interdikt belegt. Mit seinem Versuch, den durch die Bulle »Quamquam dolores« vom 29. Mai 1873 bestätigten Auftrag des Papstes ohne das kaiserliche Exequatur durchzuführen, verletzt der Bischof von Olinda die Verfassung. 1874 wird er verhaftet und zu vier Jahren Zwangsarbeit verurteilt. Doch der Kaiser wandelt die Strafe in Gefängnishaft um und amnestiert Dom Vital sowie die mit ihm Verurteilten im September 1875. Wie immer man den Einfluß der Freimaurerei ein-

15 Dias 1978: 82.

16 Vgl. Hoornaert 1991: 129-153.

17 Vgl. Montenegro 1972: 79-133; Prien 1978: 432-433.

schätzen mag, die Logen sind bis heute ein unübersehbarer gestaltender Faktor in der brasilianischen Gesellschaft geblieben.

Um 1873 kommt als ein weiteres weltanschaulich-religiöses Element der Spiritismus des Allan Kardec in das südamerikanische Land.<sup>18</sup> Seiner Lehre zufolge können sich Verstorbene mit Hilfe eines Mediums lebenden Menschen mitteilen oder als Phantome oder Materialisationen zeigen. Grundlage dieser Überzeugung ist der Gedanke der Reinkarnation.<sup>19</sup> Hauptforderung und entscheidende Anziehungskraft des Spiritismus ist damals wie heute die täglich praktizierte Nächstenliebe. Nach den Offenbarungen des Mose und Jesu Christi ist der Spiritismus die »Dritte Offenbarung«, der es nicht mehr um Dogma, Liturgie oder Priestertum geht, sondern deren Kernaussage lautet: *Die Nächstenliebe zu üben bedeutet die Ausübung der einzig wahren Religion*. Endziel ist die Befreiung des Menschen aus dem Kreislauf der Reinkarnation mit Hilfe tätiger Nächstenliebe. In Verbindung mit der Lehre Auguste Comtes spricht die Lehre Allan Kardec zunächst gebildete Kreise an und versteht sich, ganz im Geist des 19. Jahrhunderts, als *wissenschaftlicher Spiritismus*. 1884 kommt es zur Gründung der *Federação Espírita Brasileira* (FEB) (Brasilianischer Spiritistenverband), die auch heute noch zahlreiche Sozialeinrichtungen unterhält und sich für die Elendsbevölkerung in den Großstädten einsetzt. Im Gegensatz zu den protestantischen Denominationen, die in der Regel auf die Reinheit ihres Bekenntnisses großen Wert legen und keine religiösen Grenzüberschreitungen kennen, sind bei den meisten brasilianischen Spiritisten (und zum Teil auch bei den Katholiken) die Übergänge fließend: man kann zugleich Spiritist und Katholik sein.

Aus der Perspektive des brasilianischen Katholizismus muß das 19. Jahrhundert als eine einzige große Krise beschrieben werden. Politisch wird er als Staatsreligion seitens der kaiserlichen Regierung mit dem Instrument des Patronats und der entsprechenden Gesetzgebung geknebelt. Geistig mangelt es der katholischen Kirche an schöpferischer Kraft und Beweglichkeit, sich kritisch mit den Strömungen der Zeit auseinanderzusetzen: mit Liberalismus und Positivismus.

## Republik: Freiheit und Restauration, Dialog und Befreiung

Die Republikanische Verfassung Brasiliens von 1891<sup>20</sup> atmet den Geist des Liberalismus mit seinem kämpferischen Antiklerikalismus und den des Positivismus mit seinem Ordnungs- und Fortschrittsglauben. Sie schafft das Patronat ab, proklamiert die Glaubens- und Kulturfreiheit und spricht allen Bekenntnissen im Land die

18 Vgl. (unter Absehung des apologetischen Tons): Kloppenburg 1960. Siehe auch: Gerbert 1970: 35ff; Prien 1978: 876-878.

19 Vgl. van Rossum 1993: 409-416.

20 Vgl. zum folgenden: Montenegro 1972: 135ff.

Rechtsfähigkeit als juristische Personen zu. Staat und Kirche sind fortan getrennt. Im Horizont religiöser Diversifizierung und Relativierung ist die römisch-katholische Kirche nur noch eine Einrichtung unter anderen. »Entsprechend ihrem religiösen Verständnis des Lebens ist die Kirche gegen die Trennung. Aus politischen Gründen, die sie durch die *Religiöse Frage* nur noch verstärkt sieht, jedoch akzeptiert sie sie schließlich«.<sup>21</sup> Aus ihrem traditionellen, vom Tridentinischen Konzil (1545-1552 und 1562-1563) her gespeisten Selbstverständnis versucht die katholische Kirche seither, die christlichen Wahrheiten in die zivile Gesetzgebung und in die bürgerliche Gesellschaft einzubringen. So unzulänglich das auch gelingt: Was von den Vätern der neuen Verfassung als Kandare für die Kirche gedacht war, erweist sich als Bahnbrecher der Freiheit für sie. Unter der Republik gewinnt die Kirche neue Kräfte und wachsenden Einfluß auf alle Kreise der Bevölkerung. Das letzte Dezennium des 19. sowie die ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts können als Phase der Restauration bezeichnet werden. Seit den 30er Jahren unseres Jahrhunderts<sup>22</sup> entwickelt die Kirche mit Hilfe der *Katholischen Aktion*<sup>23</sup>, auf Massenkongressen, in einem verstärktem sozialen Engagement und mit dem Pathos des Antikommunismus ein neues Selbstwertgefühl und verkündet das Projekt der neuen Christenheit.<sup>24</sup> Während in der kolonialen Christenheit die »Rechte« Gottes im Vordergrund standen, kämpft die Kirche jetzt aufgrund der Theologie der beiden *societates perfectae* (der vollkommenen Gesellschaften) für ihre eigenen Rechte und baut parallel zum Staat ihre Organisationen aus: Zeitschriften und Arbeitsverbände, Parteien und Universitäten, Rundfunksender und Jugendorganisationen. Trotz dieser säkular anmutenden Einrichtungen verharret die Kirche weithin in verbalem Supernaturalismus, Sakramentalismus und Elitismus. Was sie in ihrer pastoralen Praxis vermissen läßt, sind gesellschaftliche Analyse, überzeugende Vermittlungen zwischen Lehre und Realität, lebensnahe Evangelisierung<sup>25</sup> und Parteinahme für das arme Volk. Auf sozialer Ebene bilden sich dadurch innerhalb der Kirche zwei widersprüchliche Haltungen heraus: Zum einen gerät sie durch den Aufbau eigener Machtpositionen zwangsläufig in eine Interessenaffinität mit dem entstehenden Industriebürgertum, und zum anderen gräbt der Populismus seine Spuren in sie ein.

Gleichzeitig mit der Entwicklung des neuen Verhältnisses zwischen katholischer Kirche einerseits und Staat und Öffentlichkeit andererseits schreitet die religiöse Diversifizierung fort. Seit Anfang dieses Jahrhunderts in Brasilien präsent, nimmt die Pfingstbewegung seit den 20er Jahren einen großen Aufschwung. Wegen ihrer Vieltätigkeit ist eine genaue Charakterisierung der *pentecostais* schwierig. So-

21 Montenegro 1972: 146.

22 Vgl. zum folgenden: Goldstein 1989: 12-42.

23 Vgl. Goldstein 1991: 108f.

24 Vgl. Dussel 1988: 168-177.

25 Vgl. Goldstein 1989: 57-61.

ziologisch rekrutieren sie sich zunächst überwiegend aus den unteren Volksschichten, inzwischen aber auch zunehmend aus wohlhabenderen Kreisen.<sup>26</sup> Theologisch hat die *Pfingstbewegung* Rückhalt in allen im Land vertretenen evangelischen Denominationen, schmiedet durch die Betonung des Enthusiastischen und Ekstatischen, der (auch körperlichen) Heilung und religiösen Errettung ihre Anhänger zu einer festen Gemeinschaft zusammen. Die traditionellen Kirchen verlieren damit die Kontrolle über ihre Mitglieder, die (ähnlich wie beim Spiritismus) nicht unbedingt formell aus ihnen auszutreten brauchen. Für die Mitglieder der Pfingstkirchen bilden Gottesdienst und Familienleben die Schwerpunkte ihrer Lebenswirklichkeit. Obgleich die Pfingstbewegung auch Ämter wie Pastor, Ältesten, Diakon u.ä. kennt, macht das Geführtwerden durch den Heiligen Geist im Gottesdienst alle gleich. Im privaten Leben seine Chance zu suchen, gilt als Pflicht: Enthaltung von Alkohol und Nikotin, Tragen einer bestimmten Kleidung mindestens zur Gemeindeversammlung (Männer: Anzug und Krawatte, Frauen: geschlossene Bluse), diszipliniertes Geschlechtsleben. So beinhaltet die Pfingstbewegung – da sie mehrheitlich aus Menschen besteht, die ihr Leben lang nur Diskriminierung, Marginalisierung und Ungerechtigkeit erfahren haben – die Dimension eines symbolischen sozialen Protestes. Doch hier stößt sie an die Grenzen ihres dualistischen Weltbildes: auf der einen Seite Gott und die Gemeinschaft der Geretteten, ja der Heiligen, und auf der anderen Seite Satan, Geschichte und Welt. Gott hat mit der Geschichte nichts zu tun. Das gegenwärtige Leben in der Welt kann nur ein Warten sein. Damit das Zusammenleben unter den Bedingungen der Jetztzeit nicht gar zu chaotisch gerät, müssen sich die Gläubigen der herrschenden Ordnung fügen.

Zahlenmäßig hat die Pfingstbewegung die katholischen Basisgemeinden inzwischen überflügelt. So sehr die Pfingstler durch ihren Konformismus die bestehende politische (Un-)Ordnung stabilisieren, so wenig sind sie – von vereinzelt örtlichen Ansätzen abgesehen – zu ökumenischer Zusammenarbeit mit Katholiken oder protestantischen Kirchen bereit.

### Auf dem Weg zum Dialog<sup>27</sup>

Zwei Männer haben die Zuordnung von Glauben und Welt differenzierter betrachtet als ihre Zeitgenossen und das Blockdenken aufgebrochen: Jackson de Figueiredo (1891-1928) und Alceu Amoroso Lima (1893-1983). Im Positivismus aufgewachsen, findet Jackson de Figueiredo als Fünfundzwanzigjähriger den Weg zum katholischen

26 In einigen lateinamerikanischen Ländern (wie z. B. Guatemala, aber auch auf den Philippinen) sind einflussreiche Positionen mittlerweile zu einem guten Teil von Anhängern dieser Bekenntnisse besetzt.

27 Vgl. zum folgenden: Bruneau 1974.

Christentum. Er setzt sich für die Erneuerung der Kirche im Sinne einer Mitsprache der Laien ein. Wenige Monate vor seinem Tod gründet er in Rio de Janeiro das *Zentrum Dom Vital*. Unter dem Namen des »Märtyrer-« Bischofs von Olinda soll die Einrichtung Sammelpunkt aller katholischen Kräfte im Land werden und auf intellektueller wie religiöser Ebene ein erneuertes Bild des Christentums ausstrahlen. In den folgenden vierzig Jahren spielt das *Zentrum Dom Vital* eine einzigartige Rolle für die Verlebendigung des Katholizismus in Brasilien: Im Todesjahr Jackson de Figueiredos 1928 kehrt der Jurist und Kaufmann, Literaturkritiker und Diplomat, Politiker und Schriftsteller Alceu Amoroso Lima<sup>28</sup> – oder mit literarischem Pseudonym: Tristão de Athayde – zur katholischen Kirche zurück und übernimmt die Leitung des *Zentrums Dom Vital*. Sein Bemühen gilt der Synthese von Glauben und Vernunft, von wissenschaftlichem Denken und weisheitlicher Erfahrung, von Analyse und Prophetie, von Theorie und Praxis. Im Umfeld des Zentrums kommt es zu ersten Ansätzen einer liturgischen Bewegung, zu einem ersten Aufschwung philosophischer und theologischer Studien, zu den ersten tastenden Bewegungen in Richtung auf einen Dialog mit der Welt, zu ersten Schritten der katholischen Aktion, zu ersten Plänen für eine katholische Universität und zu den ersten Versuchen eines politischen Engagements der Katholiken (*Liga Eleitoral Católica* – Katholische Wählerliga, 1933), wenngleich im nachhinein gerade dieses Bemühen auch kritisch eingeschätzt werden mag.

In diesen Jahren beginnt ein Mann sein Wirken, der später für die Entwicklung der katholischen Kirche in Brasilien, in Lateinamerika und vielleicht in der ganzen Welt von größter Bedeutung wird. Nach vorübergehendem Sympathisieren mit den faschistischen *Grünhemden* der *Integralistischen Aktion* des Plínio Salgado kommt der 1909 in Fortaleza geborene Priester Hélder Câmara Pessoa<sup>29</sup> 1936 nach Rio de Janeiro. Unter dem Einfluß des Kardinals Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra rückt Helder Câmara, dessen Elternhaus väterlicherseits von der Freimaurerei und mütterlicherseits von einer starken Frömmigkeit geprägt war, von den *Integralisten* ab und widmet sich dem Erziehungswesen. Nach über zehnjähriger Tätigkeit im Erziehungsministerium tritt Hélder Câmara 1947 das Amt des nationalen Vizekaplans der *Katholischen Aktion* an. 1952 wird er zum Weihbischof der damaligen Hauptstadt des Landes ernannt. Im gleichen Jahr wird die Brasilianische Bischofskonferenz *CNBB – Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil* – gegründet, deren Geschäftsführer Dom Hélder bis 1964 bleibt. Unter seinem maßgeblichen Einfluß erwirkt die *CNBB* auf ihren Treffen 1956 in Campina Grande und 1959 in Natal, daß die Regierung Juscelino Kubitschek (1956-1961) die *SUDENE – Superintendencia do Desenvolvimento do Nordeste* (Oberstes Amt für die Entwicklung des Nordostens) ins Leben ruft. Zusammen mit dem Erzbischof von Aracaju, Dom José Távora, leitet Dom Hélder die Verhandlungen mit der Regierung, die 1961 zur Errichtung des *MEB*

28 Vgl. Boff 1987: 221-246.

29 Die Literatur von und über Hélder Câmara ist sehr umfangreich. Vgl. hierzu die Bibliographie.



– *Movimento de Educação de Base* (Bewegung für Basiserziehung) führen. Über Rundfunkschulen und gestützt auf das pädagogische Konzept des Paulo Freire<sup>30</sup>, sollen die Menschen nicht nur lesen und schreiben, sondern – die Gesellschaft durchschauend und mitgestaltend – sich auch in einem umfassenden Sinn *befreien* lernen. Unter Federführung Dom Héders entsteht 1962 der *Plano de Pastoral Emergencia* – Pastoraler Notplan –, der bis zum Jahre 1965 die kirchliche Arbeit bestimmt und 1966 durch den *Plano de Pastoral Conjunto* – Gesamtplan für die Seelsorge – fortgesetzt wird. Auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) arbeitet Cámara, wenige Tage nach dem Militärputsch im April 1964 zum Erzbischof von Olinda und Recife ernannt, mehr hinter den Kulissen. Sein Einfluß wird als *Bischof der Armen* gleichwohl immer größer. Um ihn herum bildet sich die Gruppe von Konzilsvätern, die sich *Kirche der Armen* nennt.

Dank seiner Spiritualität und seines Einsatzes wird Dom Hélder Cámara zum Wegbereiter der innerkirchlichen Erneuerung und der politischen Neuausrichtung der brasilianischen Kirche. Durch sein unaufdringliches Wirken auf dem Konzil wird er zum Vorkämpfer einer Kirche nicht mehr *für*, sondern *mit* den Armen, wenn nicht *der* Armen. Unter der Militärdiktatur gilt er aufgrund seines unerschrockenen Eintretens für Menschenwürde und Gerechtigkeit, für Mitsprache und Freiheit nicht nur im Land selbst, sondern in Lateinamerika und Europa als Symbolfigur einer sich erneuernden Kirche.

Die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils werden in Brasilien wie in Lateinamerika insgesamt zunächst eher zögerlich aufgenommen. Politisch brodelte es im Land, die Militärs putschten; der Antikommunismus erstarkt, und weite Kreise der katholischen Kirche setzen auf *Rosenkranzkampagnen* und *Märsche der Familie mit Gott für die Freiheit*. Dennoch<sup>31</sup>: Neben der Liturgiekonstitution, welche die vom Konzil beschlossenen Änderungen am augenfälligsten vermittelt, werden für Lateinamerika vor allem zwei Papiere wichtig: die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* und die pastorale Konstitution über das Verhältnis der Kirche zur heutigen Welt *Gaudium et spes*.

Die Bedeutung des Konzils für die katholische Kirche in Brasilien wie auch für die sich nunmehr – wenn auch noch nicht unter diesem Namen – anbahnende Theologie der Befreiung in Lateinamerika ist zunächst durchaus begrenzt. Selbst die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* mit ihrem Willen zum Dialog mit der modernen Welt versteht unter »Welt« den Kulturraum der entwickelten, aufgeklärten und säkularisierten Länder. Die Welt der Armen und der Verarmung, die gerade junge Christen immer mehr als ihre Welt erkennen, betrachtet sie allenfalls einschlußweise. Wichtiger als Texte und Beschlüsse des Konzils sind die Begegnungen, brüderlichen Freundschaften und strategischen Bündnisse über alle Erdteile. In seinen bischöf-

30 Vgl. Freire 1971 und 1974. Siehe auch Cunha 1978: 61-124.

31 Vgl. zum folgenden: Goldstein 1989.

lichen Vertretern erfährt der Katholizismus in Brasilien die Weite und Herausforderung der Weltkirche.

## Von der Entwicklungseuphorie zur Befreiungstheologie

*Entwicklung* ist die Parole in den 60er Jahren. Die Vereinten Nationen rufen 1961 die erste Entwicklungsdekade aus. In Brasilien war gerade die *SUDENE* gegründet worden. Präsident John F. Kennedy legt das Programm der »Allianz für den Fortschritt« auf und richtet das *Peace Corps* ein. In Bonn entsteht im November desselben Jahres das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit. In Deutschland bestehen seit 1959 die Hilfswerke *Misereor* katholischer- und *Brot für die Welt* evangelischerseits. Papst Johannes XXIII. verkündet 1961 in Rom die Entwicklungszyklika *Mater et Magistra*, auf die kaum zwei Jahre später das Rundschreiben *Pacem in terris* folgt. Zu Ostern 1967 veröffentlicht Papst Paul VI. die Enzyklika *Populorum progressio*, die den damals gängigen *desarrollismo* (Entwicklungsideologie) auf die Formel bringt: »Entwicklung – neuer Name für Frieden«.

Auf kulturellem Gebiet bahnt sich unter der Militärherrschaft seit 1964 in Brasilien eine Kultur des Protestes an. Anzeichen dafür sind das *Cinema Novo*, die Musik der *bossa nova*, die Alphabetisierungsbewegung des MEB (*Movimento de Educação de Base*), die Entwicklung der Dependenztheorie durch heterodox-marxistische Soziologen und deren Übernahme in Kreisen der jungen Intelligenz, die Entdeckung der afrikanischen Wurzeln und nicht zuletzt die damit eingeleitete Enttabuisierung der afrikanischen Religionen, die ihre Anhängerschaft nun zunehmend auch außerhalb der schwarzen Bevölkerung in bürgerlichen Schichten finden.

In dieser kulturell-politisch polarisierten Atmosphäre lesen, diskutieren und übernehmen junge Frauen und Männer der Katholischen Aktion vor allem im universitären Bereich und in der Arbeiterschaft die Beschlüsse des Konzils. Sie denken sie im Blick auf ihre spezifische Lage von Abhängigkeit, Ausbeutung und Verelendung weiter und versuchen, sie mit dem methodischen Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln in die Tat umzusetzen. Dabei gehen sie Aktionsbündnisse mit Kreisen ein, von denen sie sich die Mobilisierung und Veränderung der brasilianischen Gesellschaft erhoffen, und finden aufgeschlossene Priester, die sich der Herausforderung stellen, das Evangelium in der brasilianischen Wirklichkeit zu »inkarnieren«. Neben Dom Hélder Câmara sei hier Cândido Padin, später Bischof von Crateús, genannt. Was in diesen Kreisen gedacht und debattiert, niedergeschrieben und auch gedruckt wird, ist eine der Quellen der bis zu diesem Zeitpunkt immer noch namenlosen Theologie der Befreiung.

Ein zweiter Ort, an dem die Befreiungstheologie heranreift, sind die kirchlichen Basisgemeinden. Sie entstehen Ende der 50er, Anfang der 60er Jahre im armen Mi-

lieu. Zunächst bewegen sie sich im innerkirchlichen Raum. Doch bald schon wenden sie sich auch sozialen Problemen ihres Ortes zu. Durch Querverbindungen untereinander und mit anderen kulturellen und politischen Bewegungen im Land weiten sich ihre Perspektiven. Kennzeichnend für das Selbstverständnis der Basisgemeinschaften ist es, daß sie Bibel und Tageszeitung, Politik und Glauben, Kampf und Mystik zu einer Einheit verbinden. Sie verstehen sich als neue, zeitgemäße Realisierungsform der Kirche.

Unter der Überschrift »Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Licht des Konzils« erarbeitet die Zweite Vollversammlung der Lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 1968 sechzehn Texte, die mit ihrem besonderen Augenmerk auf die Armen, auf Gerechtigkeit und Frieden in einer Situation »institutionalisierter Gewalt« und auf die geschichtlich-politische Dimension des Glaubens erstmals die Kernaussagen der Befreiungstheologie schriftlich niederlegen, allerdings ohne diese Bezeichnung zu verwenden. Vater des Begriffs *Theologie der Befreiung* ist der peruanische Theologieprofessor Gustavo Gutiérrez, der wenige Wochen vor Medellín in Chimbote, entsprechend der damaligen Mode, einen Vortrag über die *Theologie der Entwicklung* halten sollte. Doch Gutiérrez überschreibt sein Referat *Theologie der Befreiung*, weil das Thema *Befreiung* »sehr viel biblischer und umfassender als das Thema *Entwicklung*« zu sein scheint.<sup>32</sup>

Der Ausgangspunkt des Befreiungschristentums wie der Befreiungstheologie ist die Betroffenheit vieler lateinamerikanischer Gläubiger angesichts des Elends ihrer Brüder und Schwestern. Deshalb ist die Befreiungstheologie nicht nur Logos, sondern auch Pathos: Empörung und Zorn, Sympathie und Zärtlichkeit als Mittel theologischer Wahrheitsfindung. Religiös gesprochen, erweist sich Theologie der Befreiung zunächst als eine konsequent biblische Spiritualität, als Nachfolge des historischen Jesus mit seiner Vorliebe für die Kleinen und Armen, für die Verachteten und Randexistenzen, der so sehr von sich selbst absieht, daß er als Gotteslästerer und Volksaufwiegler hingerichtet, von seinem Vater aber zu neuem Leben erweckt wird. So betonen Befreiungstheologen die gesellschaftlichen und politischen Inhalte des Glaubens, damit den Menschen individuell wie in Gemeinschaft und Gesellschaft ein menschenwürdiges Leben, zur Ehre Gottes ermöglicht werde. Während sich klassische Theologien philosophischer Begrifflichkeiten bedienen, fühlen sich die Lateinamerikaner ermächtigt, die Botschaft des Glaubens in einem Kontext sozialer und politischer Probleme theologisch zu artikulieren. Im Sinne der Methode Sehen-Urteilen-Handeln erklärt die Befreiungstheologie, inspiriert von der Dependenztheorie, die herrschende Armut als Kehrseite des Reichtums, das fortschreitende Elend als Ergebnis einer sich beschleunigenden Bereicherung, die massenhafte Unterdrückung als Folge der industriellen Überentwicklung und die menschenverachtende Ungerechtigkeit als Produkt des interkontinental vorgehenden *kapitalistischen Liberalismus*. Die Rede vom *kapi-*

<sup>32</sup> Sayer 1985: 27.

*talistischen Liberalismus* bzw. *liberalen Kapitalismus* übernimmt die III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats 1979 im mexikanischen Puebla. Auf der Ebene des Urteilens interpretieren die Lateinamerikaner die Lage von Verarmung und Verelendung als *strukturelle* bzw. *soziale* Sünde, deren zerstörerische Folgen nicht einfach als Summe persönlicher Sünden erklärt werden können, sondern denen eine sich zur Eigengesetzmäßigkeit steigemde Perversität innewohnt. Im dritten Schritt des Handelns gilt es, eine Pastorale zu entwerfen, die im Geist des Evangeliums und der Tradition der Kirche Antworten zur Überwindung der bestehenden Unrechtssituation bietet. Hier haben viele Gläubige, Theologen und vor allem Ordensfrauen ihr evangeliumsgemäßes Engagement mit einem hohen Preis, bis hin zum Tod bezahlt. Theologie der Befreiung erweist sich mithin als prophetischer Prozeß zwischen Leiden und Hoffen, Beten und Kämpfen, Gottesdienst und Weltdienst, zwischen Aktion und Reflexion.

Gestützt auf die Bischofsversammlungen 1968 in Medellín, 1979 in Puebla und 1992 in Santo Domingo<sup>33</sup> arbeiten an solchen Fragestellungen in Brasilien viele Theologen und Theologinnen seit den 60er Jahren.

Während die Befreiungstheologie bis in die 80er Jahre im allgemeinen von der sozialen Problematik ausging, thematisiert sie inzwischen zunehmend auch die Frage der Kultur. Sie versucht, den Kulturen der überlebenden indianischen Völker sowie der Nachfahren der schwarzen Sklaven Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Verbunden damit ist auch eine neue ökumenische Wertschätzung der religiösen Inhalte der einen wie der anderen Tradition.

### **Ausblick: *Gott ist Brazilianer* – Bleibt er es auch?**

Wie Befreiungschristentum und Befreiungstheologie nicht erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufkamen, so dürfen sie auch nicht mit dem Ende dieses Jahrhunderts sterben. Das Zeugnis und die gedanklichen Entwürfe ihrer Vorläufer geben ihnen die Kraft, ihre Optionen auch künftig in die Tat umzusetzen.

Wenn die Brazilianer gern sagen, *Deus é brasileiro* – Gott sei Brazilianer –, dann müssen sie sich in Anbetracht der gegenwärtigen sozialen und kulturellen Herausforderung die Frage gefallen lassen, ob er es denn auch in Zukunft bleibe.

Ein Merkmal der gegenüber den 60er Jahren veränderten Situation ist die Vielzahl der sprunghaft entstehenden religiösen Gruppierungen. In der Regel greifen sie einen einzigen, mitunter peripheren Aspekt der biblischen Botschaft heraus. Zumeist als Sekten bezeichnet, decken sie durchaus Schwachstellen des offiziellen Katholizismus auf, insofern sie Bedürfnisse nach Nähe und Sinnlichkeit, Zuwendung und Heilungserfahrung erfüllen, auf die historische christliche Gemeinschaften kaum oder über-

33 Vgl. *Santo Domingo. Ensaio Teológico-Pastoreis* 1993; Arntz 1993.

haupt nicht eingehen. Andererseits wird ihnen vorgeworfen, daß sie – mit finanzieller Unterstützung aus den USA – seit über zwanzig Jahren von dort mit politischer Zielsetzung importiert werden. Sie sollen neben der katholischen Kirche und neben dem traditionellen Protestantismus her, ja gegen sie, die religiösen Bedürfnisse der nicht-aufgeklärten Gläubigen befriedigen, damit das verändernde Potential des Evangeliums neutralisiert und die bestehende gesellschaftliche *Ordnung* vor jeder Revolutionierung<sup>34</sup> bewahrt bleibt.<sup>35</sup> Gerade mittels der modernen Medien, zumal des Fernsehens, finden sie Eingang auch in die ärmsten Schichten.<sup>36</sup> Insgesamt läßt sich sagen: Wo befreiungstheologisch ausgerichtete kirchliche Basisgemeinden – als »Inseln der Hoffnung« – das Leben und Zusammenleben prägen, ist der Zulauf zu den Sekten proportional geringer.

Ein zweiter Punkt, in dem sich die brasilianische Gesellschaft allmählich verändert, betrifft die gesamte Lebensauffassung. Zwar besteht die Bevölkerung in ihrer großen Mehrheit nach wie vor aus Menschen, die arm und gläubig sind. Alles, was ihnen widerfährt, deuten sie unmittelbar religiös: Alles sei aus *graça ou desgraça*, Heil oder Unheil. Ihr Selbstverständnis beziehen sie aus Impulsen, die noch nicht durch Aufklärung<sup>37</sup> und Säkularisierung gegangen sind: Immer habe die Erde auch mit dem Himmel zu tun, Dürre und Regen mit Gebet und Wallfahrt, Moral mit Religion, Arbeit mit Dankbarkeit, Gesellschaft mit göttlicher Ordnung... Bedingt durch Verstädterung, Medienbeeinflussung und vor allem durch die wirtschaftliche Not greifen die Menschen aber zunehmend zu Erklärungsmustern, in denen Logik und Plausibilität in den Vordergrund treten. Die Armen gelangen zur Erkenntnis, daß sie das Opfer der Manipulation durch andere sind, und daß diese belangt werden müssen, daß sie Gott nicht wegen ihrer Verelendung beschuldigen dürfen, sondern daß sie ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen müssen. In dieser Situation des Umbruchs auf eine säkularisierte Gesellschaft hin kommen Befreiungschristentum und -theologie nicht an einer Pädagogik vorbei, in der sie die Armen auch mit der aufklärerischen Frage nach der Autonomie ihrer Vernunft und ihrer Verantwortung konfrontieren.

Ein weiteres Problem stellt die Verstädterung dar.<sup>38</sup> Menschen, die in *favelas* leben, benötigen ein kulturelles und geistiges Zuhause; dies stellt die Kirchen vor große Herausforderungen, zumal angesichts der zunehmenden Säkularisierung. Daß kirchliche Basisgemeinden in diesem sozialen und weltanschaulichen Tohuwabohu der einzige Weg zur Befreiung seien, wird inzwischen auch von Vertretern und Vertreterinnen der Befreiungstheologie in Frage gestellt. Wer sich in dieser Lage dem Christen-

34 Zum Begriff »Revolution« in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie vgl. Goldstein 1991: 190-192.

35 Vgl. Duchrow/Eisenbürger/Hippler (Hrsg.) 1989.

36 Vgl. Assmann 1986.

37 Vgl. Goldstein 1991: 14-16.

38 Vgl. hierzu den Beitrag *Verstädterung ...* von G. Kohlhepp im vorliegenden Band.

tum verbunden fühlt, wird also auch auf Bündnisse mit anderen an Menschenwürde, Leben und Natur interessierten Gruppen zu setzen haben.

Diese – und damit kommen wir zu einer vierten Herausforderung – sehen wir in Gruppen, die sich um die Inkulturation des Christentums in die Welt der Indianer, der Schwarzen und der Frauen bemühen. Negativ gesprochen: Es führt kein Weg an einer konsequenten Entokzidentalisierung der herrschenden Kultur vorbei. Positiv formuliert heißt das: Es muß eine Spielart von Christentum entstehen, in der – zunächst aus der Sicht der Frauen<sup>39</sup> – nicht nur das Logische, Statische, Gesetzmäßige und Differenzierende Platz haben, sondern auch das Intuitive, Dynamische, Spontane und Ganzheitliche, aus der Sicht der Indianer nicht nur die Kultur, sondern auch die Natur mitsamt der Erde als »Mutter aller Lebenden« (Sir. 40,1)<sup>40</sup> und aus der Sicht der Schwarzen nicht nur das Verstandesmäßige, sondern auch die Sinnenfreude.

Fünftens hat sich gegenüber den 60er Jahren die soziale Lage in Brasilien besorgniserregend verschlimmert. »Der größte Teil der Bevölkerung erfährt heute, daß er nicht nur ausgebeutet, sondern in einem leidvollen Prozeß ausgeschlossen wird. Die soziale Situation, wie die Menschen sie erleben, wird immer explosiver. Die Frage stellt sich, wieso die Bevölkerung nicht noch häufiger mit Gewalt reagiert. Ganz im Gegenteil: Eine gewisse Apathie und Ratlosigkeit verstärken inzwischen nur noch den Prozeß des sozialen Ausschlusses, der vor allem zu einer Verschlechterung der allgemeinen Lebensverhältnisse führt.«<sup>41</sup> Also nicht mehr nur die Abhängigkeit und Ausbeutung, wie die Dependenz-Theorie besagte, sondern Übergangen- und Ausgegrenztwerden, wie die Limes-Theorie des Franzosen Jean-Christophe Rufin auch im Blick auf Brasilien formuliert.<sup>42</sup> In Anbetracht sich beschleunigender Verarmung und Verelendung eines Großteils der Brasilianer ist eine Theologie aus der vorrangigen Option für die Armen nicht nur nicht überholt, sondern notwendiger denn je.

Damit hängt – sechstens – das Problem des Sozialismus zusammen. Obwohl nach dem Zusammenbruch des real-existierenden Sozialismus in Mittel- und Osteuropa das Wort »Sozialismus« auch in der brasilianischen Öffentlichkeit nahezu als obszön empfunden wird, lassen sich Befreiungschristen und -theologen den Terminus nicht entwinden. Doch füllen sie den Begriff mit einem ganz bestimmten Inhalt. Auf fünf Säulen liegt demnach diese neue Form eines human-sozialistischen Gemeinwesens auf: Gleichheit, Verschiedenartigkeit, Mitsprache und Mitwirkung, Solidarität sowie Gemeinschaft.

– Die *Gleichheit* aller Menschen gilt vor dem Evangelium ebenso wie vor den Prinzipien der Aufklärung. Nichts in Wirtschaft und Politik, Gesellschaft und Kultur kommt an dieser Forderung vorbei. Wo einzelne Menschen oder Teile der

39 Vgl. Voß-Goldstein/Goldstein (Hrsg.) 1991.

40 Vgl. Moltmann 1993: 420-438.

41 *Brasil: Democracia ou exclusão social?*, in: SEDOC, volume 26, 239, julho-agosto de 1993.

42 Rufin 1993.

Bevölkerung das notwendige Mindestmaß an Nahrung und Kleidung, an Wohnung und Würde entbehren müssen, ist eine Gesellschaft weder sozial noch sozialistisch, weder gerecht noch demokratisch. Das Ideal des Christentums ist weder Reichtum noch Armut, sondern Gerechtigkeit auf der Grundlage von Gleichheit.

- Bei aller Gleichheit ist jeder Mensch jedoch von unaustauschbarer Originalität und trägt mit seinen schöpferischen Möglichkeiten zum Reichtum und zu den schöpferischen Überraschungen des Zusammenlebens bei. Die Gleichheit muß mithin durch die Achtung vor der Unverwechselbarkeit der Person geprägt sein. Global gesehen, sind also *Verschiedenartigkeit* und Pluralität das wesensmäßige Pendant zur Gleichheit.
- Gleichheit aller einerseits und Respekt vor der Einzigartigkeit jedes Menschen andererseits fordern größtmögliche *Mitsprache und Mitwirkung*, Mitentscheidung und Teilhabe aller an allen Belangen, *comunhão e participação*. Damit niemand ausgegrenzt wird, hat das Prinzip der *Mitwirkung* jeweils auf der untersten Ebene anzusetzen und gerade die Schichten des einfachen Volkes zu berücksichtigen. Weil letztlich alle gleich sind, haben auch alle etwas zum Gemeinwohl beizutragen.
- Eine vierte Kraft ist die *Solidarität*, verstanden als praktizierte Gemeinschaftstreue und als die auf das Gemeinwesen hin wirkende Nächstenliebe der Botschaft Jesu. Im Sinne des *Bonum commune* der Katholischen Soziallehre, die dem Gemeinwohl den Vorrang gegenüber dem Eigenwohl einräumt, richtet sich die Solidarität in erster Linie an die Schwachen der Gesellschaft. Maß und Rhythmus eines Gemeinwesens werden von den Kleinen und Armen bestimmt – und nicht von der Logik und Macht des Investivkapitals.
- Schließlich wird als innere Dynamik für das neue, sozialistische Zusammenleben die *Gemeinschaft* betont. Es geht um die Wärme zwischenmenschlicher Beziehungen, um spürbare Zuwendung und Nähe, um die Ausstrahlung von Erfahrung und Utopie, von Philosophie und Religion.

Wenn Gott Brasilianer ist, wird er es auch in Zukunft bleiben? Da der Traum der Versöhnung zwischen Mensch und Erde, zwischen Natur und Kultur, zwischen Schöpfung und Schöpfer von einem Brasilianer, von einem der weltweit bekanntesten Theologen, Leonardo Boff, geträumt und formuliert wurde, können wir nur hoffen, daß Gottes Menschenfreundlichkeit (Tit. 3,4) nicht am Egoismus der Menschen scheitert, sondern sich als die Kraft zur Gestaltung des Universums durchsetzen kann. *Brasilianer* steht dann für alle Menschen und für die gesamte Welt.

## Bibliographie

- Arntz, N. (Hrsg.) (1993): *Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang*, Luzern.
- Assmann (1986): *A Igreja eletrônica e seu impacto na América Latina. Convite a um estudo*, Petrópolis.
- Azzi, R. (1978): *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis.
- Boff, L. (1987): »Was heißt heute ein christlicher Intellektueller und Denker sein?«, in: ders., *Und die Kirche ist Volk geworden*, Düsseldorf.
- »Brasil: Democracia ou exclusão social?«, in: SEDOC, volume 26, número 239, julho-agosto de 1993.
- Bruneau, Th. (1974): *O catolicismo brasileiro em época de transição*, São Paulo.
- Cámara, D. Helder (1972): *Die Wüste ist fruchtbar*, Graz-Wien-Köln.
- Cámara, D. Helder (1978): *Die Bekenntnisse eines Bischofs* – aufgezeichnet von J. de Broucker, Wuppertal.
- Cámara, D. Helder (1980): *Mach aus mir einen Regenbogen. Mitternächliche Meditationen*, Zürich.
- Cámara, D. Helder (1981): *Hoffen wider alle Hoffnung*, Zürich.
- Cámara, D. Helder (1986): *Gott lebt in den Armen*, Olten.
- Cámara, D. Helder (1987): *Der Traum von einer anderen Welt*, München.
- Clamón, P. (1935): *Espírito da sociedade colonial*, São Paulo.
- Cunha, R. de Almeida (1978): »Pädagogik als Theologie. Paulo Freires Konzept der Konzentrisation als Ansatz für eine Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen« in: Castillo, F. (Hrsg.): *Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung*, München-Mainz 1978, 61-124.
- Dias, Z. (1978): *Krisen und Aufgaben im brasilianischen Protestantismus. Eine Studie zu den sozialgeschichtlichen und volkspädagogischen Möglichkeiten der Evangelisation*, Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas.
- Dreher, M.N. (1984): *Igreja e germanidade*, São Leopoldo – Caixas do Sul.
- Duchrow, U./Eisenbürger, G./Hippler, J. (Hrsg.) (1989): *Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs*, München.
- Dussel, E. (1988): *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Mainz.
- Eigenmann, U. (1984): *Politische Praxis des Glaubens. Dom Hélder Cármas Weg zum Anwalt der Armen und seine Rede an die Reichen*, Freiburg (Schweiz)-Münster.
- Freire, P. (1971): *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart.
- Freire, P. (1974): *Erziehung als Praxis der Freiheit*, Stuttgart.
- Freitas, D. (1980): *O escravidão brasileiro*, Porto Alegre.
- Freyre, G. (1982): *Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft*, München/Stuttgart.
- Gerbert, M. (1970): *Religionen in Brasilien. Eine Analyse der nichtkatholischen Religionsformen im sozialen Wandel der brasilianischen Gesellschaft*, Berlin.
- Goldstein, H. (1989): *Selig ihr Armen. Theologie der Befreiung in Lateinamerika... und in Europa?*, Darmstadt.
- Goldstein, H. (1991): *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Düsseldorf.
- Gonçalves Salvador, J. (1981): *Os magnatas do tráfico negreiro*, São Paulo.



- Guske, H. (1973): *Helder Câmara, Katholiken Lateinamerikas suchen neue Wege*, Berlin.
- Hoornaert, E. (1991): *O Cristianismo moreno do Brasil*, Petrópolis.
- Kloppenburger, B. (1960): *O espiritismo no Brasil. Orientação para os católicos*, Petrópolis.
- Moltmann, J. (1993): »Die Erde und die Menschen. Zum theologischen Verständnis der Gaja-Hypothese«, in: *Evangelische Theologie* 53 (1993), 420-438.
- Montenegro, J.A. (1972): *Evolução do catolicismo no Brasil*, Petrópolis.
- Nogler, O. (1991): »Indianer«, in: Goldstein, H.: *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Düsseldorf, 96-102.
- Piepkke, J.G. (1993): »Die afro-brasilianischen Kulte. Herausforderung des Heilsmonopols der Katholischen Kirche in Lateinamerika«, in: *Theologie der Gegenwart* 36, 196-208.
- Prezia, B./Hoornaert, E. (1989): *Esta terra tinha dono*, São Paulo.
- Prien, H.-J. (1978): *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen.
- Prien, H.-J. (1989): *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien*, Gütersloh.
- Rehbein, F.C. (1985): *Candomblé e Salvação*, São Paulo.
- Rehbein, F.C. (1989): *Heil in Christentum und afro-brasilianischen Kulturen*, Bonn.
- Rossum, R. van (1993): »Reinkarnation in ihrer Beziehung zum Spiritismus und Umbanda«, in: *Concilium* 29 (1993), 409-416.
- Rufin, J.-C. (1993): *Das Reich und die neuen Barbaren*, Berlin.
- Santo Domingo. Ensaio Teológico-Pastoral*, Petrópolis 1993.
- Sayer, Joseph (1985): »Die Armen evangelisieren. Gustavo Gutiérrez im Gespräch mit Joseph Sayer«, in: Eicher, P. (Hrsg.): *Theologie der Befreiung im Gespräch*, München 1985, 25-50.
- Schaden, E. (1954): Der Deutschbrasilianer – Ein Problem, in: *Staden-Jahrbuch* Bd. 2, São Paulo 1954, 181-194.
- Voß-Goldstein, D./Goldstein H. (Hrsg.) (1991): *Schwester über Kontinente. Aufbruch der Frauen: Theologie der Befreiung in Lateinamerika und feministische Theologie hierzulande*, Düsseldorf.